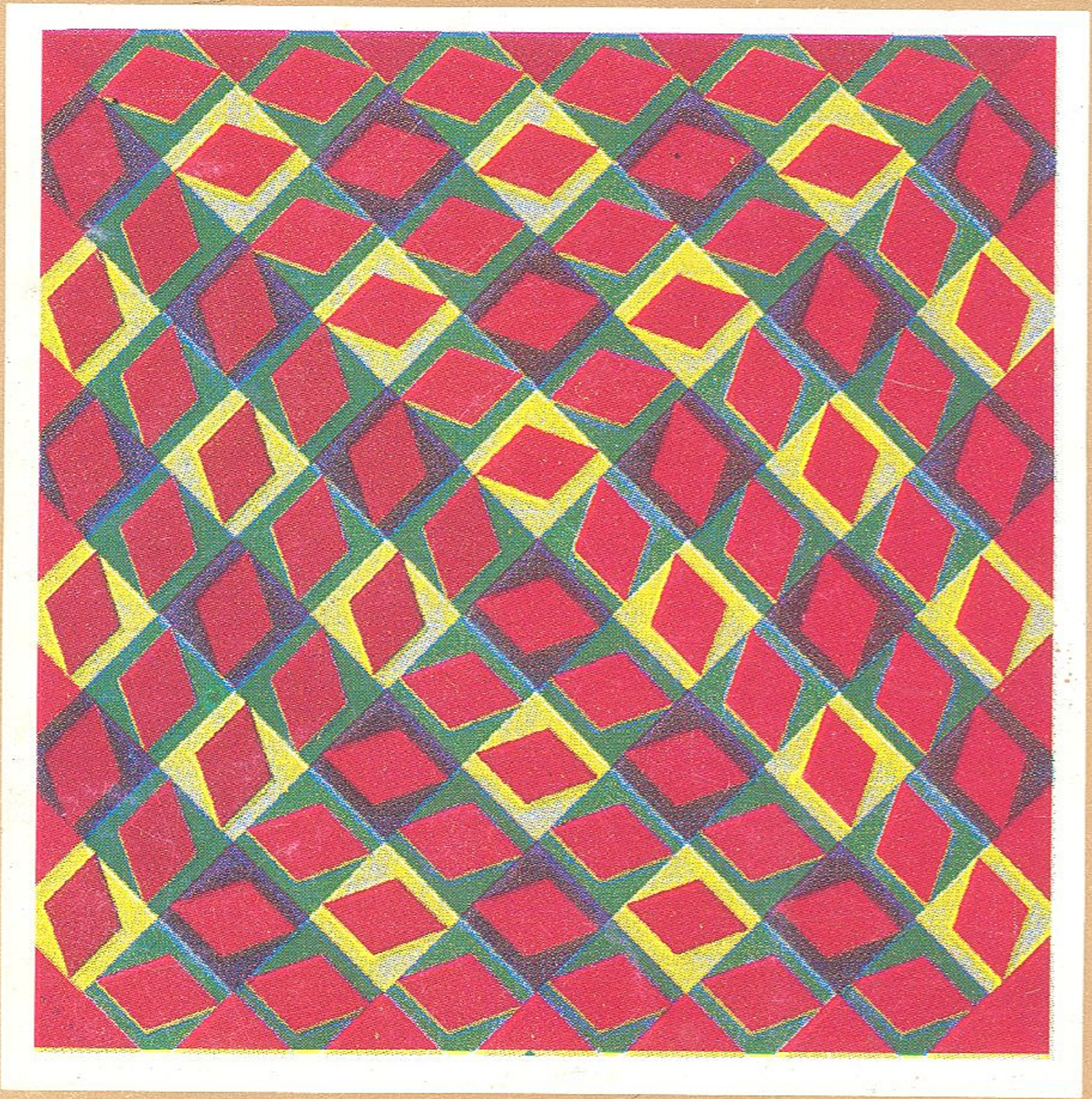
تراث الإنسانية

# ظاهريات الفكر

## لهيجل

د. محمد فتحي الشنيطي



الهيئة المصرية العامة للكتاب

مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٥

# مكتبة الأسرة

القراءة للجميع
جمعية الرعاية المتكاملة

بسعر رمزى
خمسة وعشرون قرشا
بمناسبة
مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٥

الهيئة المصرية العامة للكتاب

**ظاهريات الفكر**

# ظاهريات الفكر

## لهيجل

د. محمد فتحي الشنيطي

# مهرجان القراءة للجميع ٩٥
## مكتبة الأسرة
## برعاية السيدة سوزان مبارك
(تراث الإنسانية)

الجهات المشاركة :
جمعية الرعاية المتكاملة
وزارة الثقافة
وزارة الإعلام
وزارة التعليم
وزارة الحكم المحلى
المجلس الأعلى للشباب والرياضة
التنفيذ : هيئة الكتاب

الانجاز الطباعى والفنى
محمود الهندى

المشرف العام
د. سمير سرحان

# ظاهريات الفكر
# لهيجل

د. محمد فتحى الشنيطى

## أولا- حياة «هيجل» ومؤلفاته

يعد «هيجل» من الفلاسفة الذين تباينت بصددهم الآراء بين القدح والثناء. فبينما اعتقد البعض أن نظرته الفلسفية نظرة عميقة مستوعبة متعددة الجوانب، ارتأى البعض الآخر أنه أسوأ «غلطة» فى تاريخ «الفكر الفلسفى». بيد أن «هيجل» هو دون منازع أعظم فيلسوف ألمانى بعد «إمانويل كانط» ويعتبر مذهبه من أشد المذاهب الفلسفية تأثيرا فى فكر القرن التاسع عشر بل والقرن العشرين. ودراسة «هيجل» ضرورية لفهم التيارات الفكرية العميقة التى قبلت النظر إلى التاريخ والمجتمع. ولذلك قيل بحق أن ليس فى وسع أحد أن ينفذ إلى ماركس إلا من ثنايا هيجل.

ولد «جورج وليم فردريك هيجل» بشتتجارت فى السابع والعشرين من أغسطس سنة ١٧٧٠، وكان أكبر

أبناء أحد صغار الموظفين بالولاية. ورغم أن مستواه فى دراسته الابتدائية والثانوية كان دون المتوسط، فقد لوحظ عليه إقباله على التاريخ وشغفه بالآداب اليونانية واللاتينية، وحرصه على جمع المستخلصات من مطالعاته وعنايته بترتيبها ترتيبا ابجديا. وحين بلغ الثامنة عشر التحق بجامعة «توبنجن» لدراسة اللاهوت، ولكنه لم يبد استعدادا طيبا لهذا اللون من الدراسة. وقد عني إلى جانب اللاهوت بدراسة الطبيعة والفلسفة. وقد بهرته أفكار «جان جاك روسو» الثورية كما أجتذبه مذهب «أمانويل كانط» ويبدو أنه انتفع كثيرا من صحبة زميليه «هولدرلن» و«شيلنج» اللذين طالع معهما «افلاطون»، و«كانط».

وقد انفق «هيجل» فترة في «برن» بسويسرة (١٧٩٣ ـ ١٧٩٦) مشتغلا بالتدريس، سجل فى أثنائها عديدا من الخواطر حول فلسفة الأديان، اتسمت بسمة الفهم العقلى المتحرر للدين، واتجه انتباهه أيضا إلى مسائل الاقتصاد فكتب تعليقا على كتاب جيمس ستيورات عن الاقتصاد السياسي، فضلا عن دراسات أخرى من طابع مماثل نشرت في ذلك العهد. ثم عاد إلى وطنه، وفى «فرانكفورت» عاش عيشة المفكرين الأحرار،

واشتغل بالتدريس أيضا (١٧٩٦ ـ ١٨٠٠) وكانت البيئة حوله بيئة حرية مواتية للتأمل الخصب، فتشكلت فى تلك الفترة نظرته الفلسفية وتحددت له معالم الطريق كما يبدو ذلك من خطاب بعث به إلى «شيلنج» فى ٢ نوفمبر سنة ١٧٩٨، وقد ذكر له فيه: أنه قد آن الأوان لتحقيق المثل الأعلى الذى لاح فى سن المراهقة، تحقيقا مصقولا فى مذهب متماسك.

وقد أجتمعت «لهيجل» ثقافة واعية بتاريخ الدول والأديان، واستخلص من صميم هذه الثقافة فكرة ظل دائما حريصا عليها... وهى: أن أسعد الأجيال هى تلك التى يمكن أن تعيش فيها الشعوب ناعمة بأفكار عظيمة تكشف لها عن عمق الوجود. وفى الحضارة اليونانية القديمة وفى إشراقة المسيحية العريقة نجد صورا عقلية تزدان بمعان تجعل الحياة الإنسانية حياة تجدد وانطلاق وتطلع وسمو.

وفى سنة ١٨٠١ اشتغل بالتدريس فى جامعة «يينا»، وتناولت محاضراته المنطق والميتافيزيقا، وتاريخ الفلسفة والرياضيات البحتة، وموضوعات أخرى. وكانت جامعة «يينا» فى ذلك العهد مهد حركة فلسفية مرموقة، تنتشر

تعاليم «إمانويل كانط». وقد تعاون «هيجل» مع شيلنج - وإن كان تفاهمهما لم يدم طويلا - وأصدرا معا «مجلة الفلسفة النقدية» هاجما فيها الفلسفة العقلية الخالصة، وكان هذا النقد موجها بالذات إلى «كانط». ولم يلبث «هيجل» أن جاهر باستهجانه لموقف «شيلنج»، وندد به في مقدمة كتابه «ظاهريات الفكر» حيث ذكر أن ذلك المطلق الذى يتشبث به «شيلنج» أشبه ما يكون بليل بهيم تمرح فيه بضعة أبقار معتمة السواد. والواقع أن «هيجل» ينطلق إلى آفاق يقصر دونها «شيلنج»، فالأخير أشبه برسام ليس لديه إلا لونان فقط يستخدمهما فى رسومه، بينما لدى الأول ألوان عديدة تتيح له تعميق التعبير فى لوحاته.

وفى سنة ١٨٠٧، وفى أعقاب حملة «نابليون» التى بلغت ذروتها فى معركة «يينا»، ظهر كتاب هيجل «ظاهريات الفكر». وفى تصديره له، ذكر أنه بمثابة تعريف بفلسفته أو مقدمة لها. وقد أرسى فى هذا الكتاب الدعامات الراسخة لمذهبه، وكشف لنا عن تلك العروة الوثقى التى تربط بين الوعى الذاتى والوعى الموضوعى. والتطور من أحدهما إلى الآخر لا يتم دفعة واحدة، بل ثمة أشكال ودرجات متعددة يصل الإنسان

بعدها إلى معرفة الحقيقة، فيتجلى له أنها ليست جوهرا بلا حياة وليست ذاتية خالصة، بل هى تلك الوحدة الحية التى تجمع بينهما. ويتضح له أن هذه المعرفة ليست بنت اللحظة، وإنما هى ثمرة تجربة ضخمة حافلة فى ثنايا الزمن، تجربة تاريخية عالمية، بحيث أن هذا المضمون الذى يتشكل فى صورة عقلية يتجاوب معه الفرد كما يتجاوب مع الفكر الإنسانى قاطبة أو روح العالم. ففى هذا الكتاب الفريد يمزج هيجل بين تحليله لعقل الفرد وتحليله لتاريخ الحضارة الإنسانية.

وفى إثر معركة «يينا» نزح «هيجل» إلى جنوب ألمانيا، وظل منصرفا للتأمل والتفكير، وكأنه لم يتأثر كوطنى بتلك الهزيمة التى منيت بها بلاده... بل يقال إنه لم يكن يكتم إعجابه بذلك الإمبراطور الذى يعتلى صهوة جواده، ويمثل روح العالم. ويعزى موقفه هنا إلى إيمانه بحتمية التاريخ، فهذه المعركة تمثل لحظة من لحظات التطور العالمى.

وقد عين «هيجل» ناظرا لمدرسة «نورمبرج» الثانوية (١٨٠٦ ـ ١٦) وتم له تأليف كتابه «علم المنطق» أو المنطق الكبير، فنشر المجلدين الأول والثانى سنة ١٨١٢، والمجلد الثالث سنة ١٨١٦، وفى هذا الكتاب عرض

واضح فى عمق للتصورات العلمية الأساسية بتطبيق منهج الجدل عليها. ففى هذا الجدل تنقلب قيم المنطق القديم رأسا على عقب. فمبدأ الهوية الذى يعد فى المنطق القديم دعامة موضوعية أساسية، غدا فى الجدل دلالة على انعدام التطور، ونذيرا بالموت، وأصبح عنصرا سلبيا. أما التناقض الذى ينسب إليه المنطق القديم دورا سلبيا، فقد أصبحت له قيمة إيجابية جوهرية، واستحال إلى عنصر خصب فعال لا يتم بدونه تطور أو تسرى حياة، وقد أضفى عليه هذا الكتاب من الشهرة ما جعله يرنو إلى الظفر بكرسى الأستاذية فى إحدى الجامعات. وقد كان يأمل أن يشغل الكرسى الذى خلا بوفاة «فشته» فى جامعة برلين. ولكنه عين أستاذا بجامعة «هايدلبرج» سنة ١٨١٦ وهناك نشر موسوعة العلوم الفلسفية» سنة ١٨١٧ وهى تلخص مذهبه فى عرض ميسر للطلاب. ثم عرض عليه كرسى الأستاذية بجامعة «برلين» فقبله، واستهل محاضراته فى أكتوبر ١٨١٨. وقد مضت به السنوات الثلاث عشرة التى قضاها فى جامعة برلين (١٨١٨ - ١٨٣١) إلى قمة مجده العلمى، وغدا «هيجل» زعيم الفكر الفلسفى فى ألمانيا غير منازع. ونمت مكانته سنة بعد أخرى حتى ارتبط اسمه

باسم «جوته» من حيث كثرة تلاميذه المتحمسين له. وفى سنة ١٨٢١ ظهر كتابه «أسس فلسفة القانون» وهو آخر مؤلفاته الكبرى التى نشرت فى حياته. وفى السابع من نوفمبر سنة ١٨٣١، أنجز «هيجل» مقدمة الطبعة الثانية لكتابه المنطق، وبعد سبعة أيام، مات فى ١٤ نوفمبر بالكوليرا.

وبعد وفاته عنى طلابه وعشاق فلسفته بنشر ذلك التراث الضخم المتمثل فى محاضراته العديدة ومقالاته ورسائله، وقد روجعت محاضراته فى علم الجمال، وفلسفة التاريخ، وتاريخ الفلسفة، وفلسفة الدين، وقد نشرت أول مجموعة لأعمال «هيجل» فى ثمانية عشر مجلدا (من سنة ٢٨٣٢ إلى ٤٥) ثم أضيفت إليها سنة ١٨٨٧ الرسائل التى جمعتها «كارل هيجل» وأدق الطبعات وأوثقها هى التى نهض بها جـ. لاسون» و«جـ. هوفمايستر» فى ستة وعشرين مجلدا. وقد ترجمت معظم مؤلفات «هيجل» إلى اللغات الأوروبية وبخاصة إلى الإنجليزية والفرنسية. وقد كان للهيجلية أثر عميق فى تيارات الفكر الفلسفى فى أوروبا وبخاصة فرنسا، وفى إنجلترا وفى امريكا فى القرنين التاسع عشر والعشرين.

ويصعب على القارئ أن ينفذ إلى مقاصد «هيجل» لوعورة أسلوبه وكثرة المصطلحات وتعقدها، وأيسر كتبه علم الجمال، وفلسفة التاريخ.

يلاحظ الباحث فى مؤلفات «هيجل» أن لفلسفته قاعدة أنسيكلوبيدية فقد درس بعمق الآداب اليونانية واللاتينية، وكانت له دراية واسعة بالرياضيات والعلوم الطبيعية والمناهج العلمية وكانت له قدرة عجيبة على جمع المعارف على اختلافها وتصنيفها وتسجيلها فى مذكرات خاصة به ولعل هذه العادة أفادته فائدة عظيمة في محاضراته الجامعية، وكانت عاملا هاما من عوامل حفظ تراثه الذى نشر بعد وفاته كما ألمعنا. وكان «هيجل» يؤمن من البداية بأننا لا نستطيع أن نتعمق الفكر بتحليله تحليلا مجردا على الطريقة الكانطية، وإنما تعمقنا للفكر يتم من خلال تعمقنا للتجربة الإنسانية فالفكر يشع في جوانب هذه التجربة، علما وأدبًا وفنًا وأخلاقًا ودينًا وقانونًا وفلسفة، فالفكر هو، لا غرو الروح المحرك للحضارة.

إن الواقع الذى نواجهه بأحداثه وتقلباته، في هذه اللحظة الحاضرة التى نعيش فيها، ليس كتلة منفصلة

عن الفكر يقف الفكر أمامها حائرا، يحاول أن يلتمس السبيل لتحليلها وإدراك كنهها. وإنما هذا الواقع ذاته إن هو إلا نبت الفكر. ومن هنا كان انتقالنا من الفكر الخالص إلى الواقع ميسورا كما كانت عودتنا من الواقع إلى الفكر الخالص مضمونة. وتأسيساً على هذه النظرة الجديدة يرى «هيجل» أن من العبث افتراض «أشياء بالذات» ممتنعة علي المعرفة، كما فعل «كانط» فنحن حين نبحث فى المضمونات المنطقية نتبين أن لها طبيعة باطنة وبناء باطنيا ووحدة ضرورية لا يمكن أن نعزلها جانبا، ونوزعها بين ما هو داخل التجربة وما هو خارجها - كما ذهب إلى ذلك «هيوم» وكانط» - فإذا كانت فكرة ما تنطوى على أخرى، فإن هاتين الفكرتين مرتبطتان فى الداخل والخارج على حد سواء. وعلى ذلك فافتراض أن ثمة شيئاً يقع خارج التجربة فيه تخط لحقيقة أصيلة، وهى أن «الداخل» و«الخارج» يكتسب كل منهما معناه من تعريفه بنفس الحدود التى يعرف بها الآخر. فكل ما هو خارج التجربة، فهو كذلك بالنسبة لما هو داخلها فحسب.

وبينما يشيد «أرسطو» المنطق على قاعدة جذرية هى قانون عدم التناقض ينهض جدل «هيجل» على التسليم

بحقيقة أساسية هي تناقض الفكر. فبفضل هذا التناقض يموج الفكر بالحركة، وتنبثُ حركته في تاريخ الحياة الإنسانية فيحقق في تيار هذه الحياة تطورا لا يمكن أن يتم بدونه. ولو كان الفكر منحصرا في نطاق إمكانيات محدودة لدارت الحياة الإنسانية في دائرة مغلقة، ولما تمخضت حضارات متعاقبة تتباين سماتها وتتمايز قسماتها وإنما الدليل على ازدهار هذه الحضارات أن الفكر زاخر بامكانيات لا حد لها، تحقق تباعاً في الماضي والحاضر والمستقبل.

ذلكم هو الإطار العام لمذهب «هيجل» مستشفا من واقع مؤلفاته. وقد ذكرنا من قبل أن دعامات هذا المذهب الراسخة ماثلة كلها في كتاب «ظاهريات الفكر» ومن هنا كان تلخيصنا التحليلي لهذا الكتاب في سلسلة تراث الإنسانية بمثابة لوحة صادقة التعبير عن فلسفة هيجل.

## ثانيا ـ تلخيص تحليلي لكتاب «ظاهريات الفكر»

### ١ ـ منطق المذهب:

يصف «هيجل» تطور الفكر ويوضح طبيعة التصور.

فهويرى أن التصور كان فى البداية ممتزجا دون ما تميز بالطبيعة اللاواعية، ذائبا فى الوجود المباشر. ويكون شأنه شأن الوعى التجريبى، يخضع لنفوذ العالم بدلا من أن ينهض بتحديده. يلى ذلك تحرر التصور من الواقع المباشر، ويغدو الوجود جوهرا ويمضى سريعا فى تطور متصل. ويتضح التناقض بين جوهر الوجود والملابسات الجزئية فى صورة ما ينبغى أن يكون التى تقود الوجود إلى تحقيق جميع الامكانيات التى يشتمل عليها.

فى هذا التخطى المتصل للواقع المباشر للوصول إلى الواقع الجوهرى نلاحظ أن الوجود لا يبدو فى صورة ثابتة بل فى صورة متقلبة متغيرة. دلالة على خصبه وحيويته. ويتنافى هذا مع المنطق الثابت، ولذلك يلزم تنحية هذا المنطق والاستعاضة عنه بالجدل. والجدل منطق جديد ينكر كل قيمة مطلقة للواقع المباشر ولكنه يعمل على تحويره وتبديله.

والعنصر الاساسى فى منطق الجدل، وهو القانون العام للحياة، هو النفى أو التناقض، الذى يدفع كل موجود إلى تخطى وجوده المباشر، ويصل به إلى نمط

جديد يحقق جوهره، وذلك خلال عملية تكشف عن الامكانيات التي يحويها وتسلط عليها الأضواء. وينتفى التناقض بين التصور والواقع عندما يؤلف التصور نفس جوهر الأشياء، فيتحرر من الواقع الذى يعتبر شيئا غريبا عن الذات العارفة.

عند هذه النقطة يتحول الجوهر إلى فكرة، وفى هذه الفكرة تكون للتصور واقعية كاملة، تجمع فى كل بين الذاتية والموضوعية، والانتقال من الجوهر إلى الفكرة ينطوى على تخطى الواقع المباشر باعتباره شيئا من الأشياء يتحول إلى حقيقة عقلية، ذاتية موضوعية فى آن واحد، وهى تغدو واقعية فى التصور ونشاط الذات العارفة هو الذى يعبر عن جوهر الواقع ذاته، ويصبح هذا النشاط جزءاً من حركة الفكرة التى تحقق فى ذاتها وحدة الذات والموضوع فى عملية تصور كل واقع على أنه جوهرها الخاص.

ويسعى «هيجل» إلى التغلب على المتناقضات التى تقف فى طريق انخراط الإنسان إنخراطا تاما فى سلك العالم، ووصوله إلى سيادة الواقع سيادة عقلية، ويعتبر «هيجل» المجتمع مبنيا على الملكية الخاصة باعتبارها

النمط العقلى الضرورى للتنظيم الاقتصادى والتناسق الاجتماعى. وهو يحاول أن يتغلب على متناقضات النظام الرأسمالى فى ساحة هذه المتناقضات ذاتها. ويقترح فى ذلك تحقيق الحرية المطلقة والعقل الكامل، لا بتغيير ظروف الحياة، بل برد نشاط الإنسان إلى الفكر. فالفكر إذا تحرر تحرراً كاملا انعقد له لواء النصر على متناقضات الواقع.

ولما كان «هيجل» قد رد كل نشاط إلى العقل فالوجود فى جوهره روح مطهر من كل واقع مباشر يتسامى دائماً إلى تصورات، ومن هنا تغدو الفكرة التى تجمع فى ذاتها الفكر والوجود، الذات والموضوع، هى الواقع الوحيد. وتنطلق هذه الفكرة نحو الله، وهو الروح الخالق للعالم. وكأنا بهيجل جعل المنطق لاهوتا يبين فيه تطور الفكر بحيث يغدو عقلا كاملا وفكرة مطلقة. وتكشف الفكرة المطلقة عن ذاتها فى صورة أولية، فى الطبيعة التى تغدو نقيضاً لها، ثم تكشف عن ذاتها فى التاريخ، الذى تعمل فيه متحررة من الواقع الموضوعى، معتبرة هذا الواقع تعبيراً عن جوهرها. وتصل الفكرة المطلقة إلى أسمى مقام لها فى الفن والدين والفلسفة. وكأنما «هيجل» قد غلف العالم كله بغلاف عقلى تتحقق فيه وحدة الفكر والوجود.

وفى هذا المجهود الضخم الذى بذله «هيجل» لتحويل العالم كله إلى تحقق مطرد متقدم للفكرة المطلقة، نرى «هيجل» يرد الواقائع والأشياء جميعا إلى التصورات. وتأسيسا على هذا يتوخى «هيجل» ربط الارتباط بين الظواهر الطبيعية بالتطور الجدلي للتصورات. ولكنه يجد هذا أمرا صعبا، ولذلك نراه يفسر عدم قابلية الطبيعة لتحقيق التصور، بأن الطبيعة هى انحراف للفكرة، أو تجسد خارجى لها فى شكل شىء آخر غيرها، بحيث أن الطبيعة يمكن أن تعد نفيا للفكرة ونقيضا لها.

وإذ تكون الطبيعة غريبة عن العقل، فهى تخضع للصدفة وتستسلم للضرورة العمياء، ويكون التغير فيها تغيرا آليا كما هو الشأن فى المعادن، لا واعيا كما هو الشأن فى النبات، أو غريزيا كما هو الأمر فى الحيوان. ولا يصدر التغير ـ كما يستبان فى النشاط الإنسانى ـ عن فعل من أفعال الإرادة متجه إلى جعل الواقع واقعا عقليا معقولا.

على أنه ما دام «هيجل» يأخذ بأن الواقعى عقلى فى جوهره، فهو يزعم أن الطبيعة، وإن بدت مختلفة عن

الفكر غريبة عنه، فإنها في جوهرها متوافقة مع العقل الذى يستطيع أن يستغرقها مع طول المدة. ولا يحاول «هيجل» أن يستخلص من الطبيعة ذاتها نظاما عاما، بل يحرص على أن يضع نظاماً عقليا يستنبط منه سمات الطبيعة، ومن أجل هذا يرى «هيجل» أن العلوم التجريبية، إنما تزودنا فحسب بالمواد الخام التى تشكلها وتصوغها العلوم التأملية.

لقد اتجه جهد «هيجل» إلى أن يقيم حلقة جدلية تربط بين الظواهر، فتصل بها إلى درجة من التعميم فى الوسع ردها إلى تصورات. فكأن «هيجل» كان يخطط بهذا منطقاً للطبيعة، كما يخطط منطقا للمجتمع.

## ٢ ـ دور الجدل:

إن «هيجل» يفسر الفكر تفسيرا ديناميا حركيا، يختلف عن تفسير أرسطو الثابت. وكيف يمكن للفيلسوف أن يصور هذه الدينامية المبثوثة من الفكر إلى الحياة إن لم يكن فى إطار ميتافيزيقا عامة، هى أشبه بالفرض الذى يطلقه العلماء حين تحيرهم ظاهرة من الظواهر، بغية الكشف عن طبيعتها. والظاهرة المحيرة هنا هى الحياة الإنسانية، هى تاريخ البشرية، هى ذلك

الصراع المحتدم الذى تنعكس نتائجه فى أحداث الحياة وتقلباتها.

وتطور العالم لا يأتى عفوا، وإنما هو تعبير عن حركة عقلية. وتضم هذه الحركة فى صميمها الفكر والوجود، فهى ذات وموضوع فى آن واحد، ووظيفة العقل عند «هيجل» تختلف عن تلك عند كل من «ديكارت» و«كانط». فالعقل عند «ديكارت» يجمع اليقينيات التى بلغت من الوضوح والتميز أقصى حد. وعند «كانط» يشرع العقل للتجربة بمقولات أولية مطلقة ضرورية. وإذا كان «كانط» يغفل التجربة كما أغفلها «ديكارت»، فقد كان حريصا على أن يكون العقل الخالص هو المقنن لها، أما «هيجل» فيقترب من النظرة البيولوجية التطورية، التى تتمثل الطاقة البشرية طاقة تطورية مستمدة من المادة. ومن ثم فليس هنالك تعارض فى الطبيعة بين المادة وبين العقل. والاختلاف بينهما فى الرتبة، فالعقل أسمى شأنا من المادة.

ويحرص «هيجل» على أن يبين لنا كيف أن الفكر قد أنبث تباعا فى التجربة البشرية كلها بحيث بدأ الفكر فى الحاضر خير معبر عن تشكل العالم تشكلا عقليا

بفضل ما بذلته البشرية من جهود جبارة منذ فجر التاريخ. وتنحل الفكرة المطلقة التي يتمثل فيها التحام الواقع بالفكر حين يسلط العقل أضواءه على الواقع الذى يلوح في البداية غريبا عنه. ثم يتحقق الالتحام مرة أخرى بممارسة الجدل، فيستبعد العقل العناصر اللامعقولة من الواقع ويصوغه في صور عقلية. وينجم عن هذا أفكار متحددة أو تصورات، وهي ليست مجرد صور عقلية بعيدة عن الواقع بل هي الواقع نفسه. ففي التصور، على هذا، امتزاج بين العناصر المادية والعناصر الفكرية. ودور التصور هنا أشبه عند «هيجل» بدور السيد المسيح.

فالتصور على هذا رابطة ضرورية وواسطة عقد لابد منها بين الإنسان وبين العالم الخارجي. وتاريخ البشرية هو تاريخ الفكر، وحركة التاريخ هي حركة الفكر. وعلى ذلك فتفسير الواقع لا يكون إلا بالفكر المبثوث فيه. ومن هنا أهمية التاريخ لدى «هيجل» ففي التاريخ يتم اتحاد الفكر بالواقع.

وما دام الجدل الهيجلي يجعل العقلي متواجداً دائماً أبدا مع الواقعي فإن «هيجل» يهاجم الفلسفة العقلية الخالصة، التي لا يعنيها الواقع المشخص، وانما تبحث

عن قوانين هذا الواقع فى الفكر البحت المنعزل. ويهاجم كذلك الفلسفة التجريبية التى تغفل سمات الواقع العقلية وتقصره على مجموعة من الصفات الحسية المحدودة. ولئن كان للفلسفة التجريبية الفضل فى أنها جذبت الانتباه إلى الواقع وجعلت البحث العلمى مرتكزاً على الملاحظة والتجربة والاستقراء، إلا أن جهودها ذهبت بددا لأنها وقفت عند المعطيات الحسية المباشرة فتاهت فى زحمتها.

الواقع عند «هيجل» ليس هو التجريد الجاف الخالى من كل مضمون حى، وإنما هو حركة دائمة لا يمكن أن تتصل وتستمر إلا بفضل الفكر. وعلى هذا الأساس يأتى المنطق جياشا بالحياة، معبرا عن حركة الأفكار المندمجة فى صخب الواقع. فإذا اشتغل المنطق بالتصورات فليس معنى هذا أنه يتناول مجموعة من الأفكار الجوفاء. بل معناه أنه ينهض بعملية تحليلية للأفكار المعبرة عن الحركة الحية، وبعملية تأليفية لا يستغنى فيها عن هذه الأفكار. فالمنطق أشبه بالبوتقة التى تنصهر فيها معادن الواقع ما هو حسى منها وما هو عقلى. وفى هذه البوتقة تلتقى المتناقضات التى لابد منها لحركة الواقع، وتتم التأليفات التى لا غنى عنها لتحقيق التطور.

والجدل الهيجلى يعنى بالتعبير فى صدق عن الواقع الحى، سواء فى الفكرة، فى الحادثة، فى الماضى، فى الحاضر، أو فى المستقبل. وحين يصدق الجدل فى التعبير يبرز لنا تلك العناصر التى يتشكل منها الواقع ويضرب بعضها البعض الآخر، وقد يبدو لأول وهلة أن التناقض يفضى إلى تدمير الواقع وتهافته. ويؤدى إلى بث الفوضى فى نشاطه. ولكن التناقض عند «هيجل» إيجابى بناء، فهو شرط جوهرى لتطوير الواقع. وقد يمكن أن يكون التناقض هداماً لو أدى إلى أن يدمر الطرفان النقيضان أحدهما الآخر: ولكن من هذا التناقض بين الطرفين ينبثق طرف ثالث متمثل فى شىء جديد، وكأن هذا الشىء الجديد أشبه بلحظة متخضمة عن لحظتين متصارعتين وتلك سمة أساسية لما نلاحظه فى الواقع الإنسانى من صيرورة. فالتناقض عند «هيجل» معين لا ينضب يزخر بامكانيات التطور وحوافز التقدم.

واستبعاد التناقض ينم عن فهم سطحى للواقع. والتغلغل فى صميم الواقع يكشف عن تلك الحركة الأساسية التى تتبدى فى الصراع بين المتناقضات وتتمثل فى عملية التنافس وهى عملية جذرية فى صميم

الكيان الإنساني. هذا لاتنافس يفضى إلى تأليفات مثمرة تؤدى دورها ولا تقف عند حد، بل تنجم عنها حوافز جديدة للصراع وتنبثق منها أفكار جديدة متناقضة. وبذلك نرى التراث البشرى زاخرا بتصورات تحمل فى طياتها لحظات ثمينة فى تطور الحياة الإنسانية.

هذا التفسير الجدلى هو دعامة الموقف الفلسفى عند «هيجل» ففى إطار هذا التفسير يمكن للفيلسوف أن يكشف عن كوامن الإبداع فى الطبيعة البشرية.

### ٣ ـ مهمة التصور:

الحقيقة فى نظر «هيجل» قائمة بالفعل فى واقعنا ماثلة فى تاريخنا وحياتنا. ونحن نعيش بالفعل الحقيقة، ولكن فرق بين أن نعيشها وأن نتصورها. فالمشكلة أمام «هيجل» ليست الحقيقة وإنما تصورنا لها.

إن الحقيقة هى الكل، هى هذا العالم، هى الحركة الدائبة المتصلة، وهى ذلك التطور الذى يتحقق بفضل الانتقال بين المتناقضات. هى ذلك المطلق الخفى الذى يجذبنا دوما، إلى النشاط والحركة ويدفعنا نحو التجدد والانطلاق. فهل معنى هذا إن المطلق أمر مغلق علينا ما

دام خفيا عنا؟ لو كان الأمر كذلك لكان المطلق بمثابة فكرة مجردة منعزلة، وليس هذا رأى «هيجل» بل على العكس، إن المطلق عنده مطلق دينامى لأنه واقعى. وتصور المطلق تصور بعيد بالفعل عنا، ولكن ارتباطنا به هو الذى يكشف لنا عن طبيعة حياتنا. وقد رأينا من قبل أن التصور ينبثق من الواقع الحى، فهو حركة الفكر، وحركة الفكر تعكس حركة الأشياء. فبالتصور نستطيع أن نملك فى قبضتنا المعرفة بالوجود حين يتيقظ وعينا ويرتقى.

لقد كان الخطأ الجسيم الذى وقعت فيه الفلسفة العقلية الخالصة أنها فصلت بين الفكر والوجود، ولذلك يحرص «هيجل» على الربط بينهما: فالفكر عنده مبثوث فى ثنايا وجودنا، وهو كياننا، هو وعينا بالعالم، من حيث أن العالم واقع لا يختلف عن الفكر. وثمة خطوتان أساسيتان لتعمق الوجود:

١ - أن نميز فى الأشياء بين ما هو جوهرى، وما هو عرضى، بين ما هو موجود بالفعل يملأ الواقع وما لا يعدو أن يكون مظهرا عارضا لا يلبث أن يزول.

٢ - أن نحدد التصور الدقيق لهذا الواقع، أى أن

نبذل غاية جهدنا لكى نتمثل الطريقة التى يتشكل بها الواقع فى العالم وفى وعينا.

وهذه الخطوة الثانية هى الخطوة الجدلية الصحيحة وهى التى تجعل التصور مرتبطا بالجزئى والفردى ارتباطه بالكلى، متنقلا من الأفراد إلى الجزئيات إلى الكليات. ثم من الكليات إلى الجزئيات إلى الأفراد. فالتصور لا يكف عن الحركة. فإذا رمزنا للكلى (أ) وللجزئى (ب) وللفردى (ج)، فإننا يمكننا أن نرى ثلاثة مسالك يسلكها التصور: من (جـ) إلى (ب) إلى (أ)، من (أ) إلى -(ب) إلى (جـ) ومن (ب) إلى (جـ) إلى (أ). فليس هنالك بالضبط طريق مرسوم ثابت محدد يسلكه التصور كما هو الشأن فى المنطق القديم. إنما هنالك مرونة وهى وحدها التى تتمشى مع ما فى الواقع من حركة وتناقض. ولو كان الواقع ثابتا على حال واحد لكان الانتقال محددا تحديدا ثابتا أيضا.

تلكم صورة تقريبية لوظيفة التصور عند «هيجل» فالتصور عنده مندمج فى الواقع فرداً أو جزءا أو كلا، فهناك فى صميم التصور ثورة على البلادة والروتين. ومن ثم فالفكر بتصوراته يقضى على العقبات التى

تقف فى سبيله فى جميع المجالات، مادية وعضوية واجتماعية.

## ٤ ـ اليقين الحسى:

وإذا كان التصور هو ثمرة الوعى، وإذا كان سبيلنا لتحليل الفكر هو تحليل التصور، فينبغى لنا أن نستعرض مقوماته. ولننظر الآن فيما يأتى به الحس إلينا من يقين. ففى لحظة اليقين الحسى، نجد أن الوعى لم تتهيأ له معرفة بموضوعه عن طريق هذا اليقين الحسى الوعى هنا وعى محدود بحدود الإحساس مقيد بقيوده فموضوع هذا الوعى هو العالم المحسوس، وهو لا يعلم عن هذا الموضوع إلا أنه قائم ماثل أمامه وليس فى وسع الوعى فى تلك المرحلة أن يتحدث عن تشكيل العالم المحسوس فى أفكار، وإنما العالم موجود على ما هو عليه. وما يكاد الوعى يتيقظ ويرتقى حتى يتبين أن هذا الموضوع ليس هو الحقيقة، وهو أبعد ما يكون عنها. وإذا أطلقنا على الموضوع المحسوس الماثل أمامنا (هذا) وعلى اللحظة التى يمثل فيها (الآن)، والحيز الذى يشغله (هنا)، لتبينا بوضوح مدى ما فى هذه التحديدات من حركة ومرونة، فإذا قلنا: «الآن يبسط

الليل جناحه» فربما أعقب ذلك مباشرة: «الآن لاح الفجر». ففي غمضة عين انتقلنا من موضوع محسوس إلى موضوع محسوس آخر. وإذا قلنا «هنا شجرة» ثم استدرنا فقلنا: «هنا منزل» ففي نفس المكان تغير الموضوع. فمثل هذه التصورات: الليل، الفجر، الشجرة، المنزل... هي معان أعمق من أن نحيط بها ونحن محصورون في نطاق الوعي الحسي. ولا يمكن أن نصل إلى هذه المعاني إلا إذا تطور وعينا وارتقى. فالوعي الحسي، على هذا، قاصر عن الانطلاق نحو آفاق تفتحها أمامه التصورات. إذن لا بد لهذا الوعي من أن يتطور حتى يمكنه أن يتغلغل إلى أعماق التصورات.

ومقصد «هيجل» من هذا واضح، فحيثما قلنا «هنا شجرة» يمكننا أن نقول «هنا لا شجرة» (بيت أو حديقة). فقولنا «هنا» ينطوي أيضا على «اللاهنا» وحين نقول «منزل» ينطوي قولنا أيضا على «اللامنزل» ففكرة السلب ماثلة دائما حتى في لحظة الإيجاب. ولابد من مثول هذه الفكرة لأن بها وحدها يمكن أن يتسع مجال النظر عندنا. فلو أننا وقفنا عند فكرة الإيجاب وحدها لكان معنى هذا أننا انتهينا في تجربتنا عند حد لا نتخطاه. ولكن مثول فكرة السلب أي بروز التناقض، هو

الذى يمكننا من أن نخطو من دائرة الوعى الحسى إلى دائرة أوسع منها. فبالتناقض والتناقض وحده يتيقظ الوعى ويرتقى. واليقين الحسى إن هو إلا خامة تتشكل فى ظواهر تزداد وضوحا كلما تبدت المتناقضات وبرزت الخلافات.

٥ ـ الإدراك:

تبينا أن اليقين الحسى لا يمكن أن ينقل إلى الحقيقة على إطلاقها. وإنما تتمثل قيمة هذا اليقين فى الحفز إلى النظر، وفى إثارة الأنا للتحليل والبحث. فاليقين الحسى لا يشكل موضوعا حقيقا بل هو بمثابة تمهيد لهذا الموضوع. وعلى هذا فهو أدنى مراتب المعرفة. فهو يعرض علي الموضوع في كيفيات لا يستطيع أن يفسرها والوعي الفلسفى يرى أن للموضوع الحقيقى الذى ينبغى النظر إليه حدين:

١ ـ الموضوع المدرك.

٢ ـ والذات المدركة.

فالوعى فى بحثه عن الحقيقة ينتقل بين الذات وبين الموضـــــوع تارة هنا وطورا هناك. ولا يمكن أن يتم الإدراك إلا بفضل الجمع بين النظر إلى الذات من جانب

وبين النظر إلى الموضوع من جانب آخر. وحين تشير الذات إلى موضوع فإن هذا الموضوع يلوح لنا في الحال واحدا، مع أنه من جانب آخر - جانب الموضوع - ليس واحدا، بل باقة من الكيفيات. فمثلا فص الملح واحد إذا نظرنا إليه من جانب الذات، فإذا تأملنا فيه من جانب الموضوع لوجدنا أن ثمة كيفيات تتساوق فيه، كالشكل المكعب والعنصر القلوى واللون، وبفضل تساوقها معا وفي آن واحد يكتسب فص الملح موضوعيته، فموضوعيته على ذلك موضوعية مؤقتة مستمدة من اجتماع هذه الكيفيات في ملابسات معينة.

وليست هذه الموضوعية مطلقة لأنها يمكن أن تشكل موضوعاً آخر ليس فصاً من الملح، قد يكون قطعة من البللور. فالموضوع موجود إذن بفضل كيفياته وقد لاحظنا بصدد اليقين الحسى أن وعينا قد استدل من الفردى (جـ) إلى الجزئى (ب) إلى الكلى (أ). وفي الإدراك ينعكس الوضع ففيه نبدأ من الكلى، أى من الصورة الزمانية المكانية، ومن قاعدة الكلى نسعى للوصول إلى الشئ أى إلى الفردى الذى يشغل مكاناً معيناً ولحظة محددة. وحينئذ نتمثل في هذا الفردى مجموعة من الكيفيات النوعية، وهى التى تمثل الجزئى،

فأين هو الشئ إذن إذا كانت كيفياته وخصائصه لا توجد فيه فحسب بل وتوجد فى غيره من الأشياء أيضاً؟

فالشئ البسيط الواحد الذى يتميز من سائر الأشياء ليس إلا هذا الحيز الذى تتلاقى فيه الكيفيات. فالملح ليس متبلوراً إلا فى نفس الحيز الذى يكون فيه قابلا للذوبان موصلا جيداً للحرارة وللمغناطيسية. ولكن هذا الشئ الواحد البسيط لم يتهيأ لنا أبداً أن نراه، فهو الجوهر الذى لا يمكن لنا إدراكه. وإنما يقتصر ادراكنا على الكيفيات التى تتساوق وتتلاقى فى مكان معين فتشكل الشئ المدرك.. فليس أمام وعينا إلا أن يركز الانتباه على الذات. فإن الوعى يكتشف أن الشئ الذى نبذل جهدنا لإدراكه، إنما هو نفسه ثمرة الوعى. نعم، أن الشئ يمثل لحواسنا المختلفة من زوايا مختلفة، من حيث اللون والشكل والاتصال الكهربائى والمغناطيسى، ونحن نعتقد أنه شئ واحد، وأننا نستطيع أن نميز فيه صفات مختلفة، ولا يمكن لهذه الصفات فى وضعها القائم أن يكون لها سمة العموم، وإنما هى كيفيات مرتبطة بالإحساس الخاص الذى تنهض به الأنا، فكأن هذه الكيفيات تنتمى إلى الأنا.

فبدون الأنا لم يكن فى الوسع إدراك الكيفيات مجتمعة وتمثل الشئ كموضوع واحد. وعلى ذلك فمن الوهم القول بأن هذه الكيفيات موجودة بالفعل فى الأشياء. فهذه الكيفيات لا تعدو أن تكون إدراكات منتمية للأنا، ويمكن للأنا بواسطتها أن تتمثل الأشياء. وهى، من حيث هى كذلك، متعددة متفاوتة متبددة، والأنا هى التى تجمعها فى صعيد واحد، فالفضل لها أولاً وآخراً فى الإدراك.

على ما تقدم يمكننا أن نحلل كنه الشئ الماثل أمامنا على النحو التالى:

١ ـ يوجد الشئ لذاته ككائن مستقل متميز.

٢ ـ ويوجد الشئ لغيره من حيث أنه لا يوجد إلا للوعى.

ويلاحظ أن هذين الجانبين متناقضان، فوجود الشئ لذاته متعارض مع وجوده لغيره. والحقيقة منبثقة دائما من هذا التعارض وهذا التناقض. فبالنسبة إلينا نلاحظ أن الموضوع المدرك هو ظاهرة بسيطة تماثل بساطتها المعرفة التى نجمعها منها. ومع ذلك فهذه الظاهرة هى التى تبين لنا أن الحقيقة الموضوعية الكامنة فى العالم

هى الفكر. فذلك الشئ الذى نملكه فى قبضتنا ليس شيئا منعزلا عنا، وإنما هو شئ منبثق منا من حيث أن كيفياته وصفاته لا وجود لها فيه بل وجودها منا. فكأن فكرة الشئ أو الموضوع ليست إلا فكرة الأنا منعكسة خارج ذاتنا. فالأنا حين تنعكس خارج الذات تغدو «لا أنا». فكأننا بهذا قد نفينا الشئ كيقين حسى واحتفظنا بالفكر.

### ٦ ـ الفهم :

وليس معنى انطماس الموضوع فى مرحلة الإدراك انزواءه بعيدا عن الواقع، بل لابد للموضوع من أن يظهر من جديد وقد اكتسب واقعاً له صفات معقولة، أسمى من تلك الصفات التى تبيناها فى مرحلة الإدراك، وأعنى بها الكيفيات الحسية.

فما هو هذا المعقول إذن؟ وكيف يتأتى لهيجل أن يتخلص من المأزق الذى تورط فيه، وهو تمثل الموضوع لذاته كشئ (يقين حسى) ثم تمثله لغيره ككيفيات (الإدراك)؟ هل ثمة حقيقة كامنة ما برحت ممتنعة علينا، ولكننا نتوسل فى الوصول إليها من آثارها؟ لابد أن هناك سبباً للوجود، ويرى «هيجل» أن هذا السبب هو

قوة أو طاقة تظهر وتختفى ثم تظهر من جديد فهل يمكن أن تكون هذه الطاقة جوهراً كامناً وراء الظواهر؟

إننا نرى الواقع من زاويتين:

١ ـ زاوية الظواهر، فالواقع يشغل مكاناً تجتمع فيه صفات تحمل إليه الشكل واللون والمغناطيسية والكهرباء.

٢ ـ من زاوية الطاقة المتمثلة وراء هذه الظواهر كلها، والتى لا ندرى لها كنهاً.

ولكننا لا نستطيع أن نسلم بوجود الواقع إلا إذا سلمنا بهذه الطاقة الكامنة المنتجة له. إن الواقع فى نظر «هيجل» هو تلك الوحدة التأليفية التى تجمع بين الطاقة الكامنة المحركة وبين آثارها فى كل شامل. هذا الكل الشامل هو الحقيقة. إننا لو تأملنا فى مختلف الظواهر لرأينا دائماً قطبين فى كل ظاهرة، ومع كونهما متناقضين متنافرين فهما لازمان مع ذلك لتحقق الظاهرة. فهناك فى الكهرباء السالب والموجب وبالتقائهما تحدث الظاهرة الكهربية.. وحيثما نظرنا فى الظواهر مادية وإنسانية، فى الطبيعة وفى التاريخ البشرى، رأينا هذا التأليف بين القطبين المتنافرين.

وعلى ذلك يمكننا أن نستخلص مع «هيجل» أمرين أساسيين:

١ ـ لو أننا تأملنا فى الظواهر لرأينا مدى ما بينها من خلاف ندركه بالإحساس، وأنواع الاختلاف هى التى تشكل المادة اللامتناهية لعالمنا.

٢ ـ ولو أننا نظرنا بعد هذا نظرة تأليفية لرأينا أن هذه الاختلافات العديدة تنحل دون أن تختفى وتذوب دون أن تضيع مقوماتها فى موجود كلى بسيط هو الطاقة الكامنة وراء هذا التعدد فى الظواهر المتباينة المختلفة.

فماذا عسى «هيجل» أن يستخلص من هذا؟ إن هناك عالماً حسياً! هذا أمر لا مراء فيه. ولكن لا يمكننا أن نستمد معرفتنا بالاستغراق فى هذا العالم والاستسلام له، والرضوخ لمرحلة اليقين الحسى، وهى مرحلة مقفرة. إذن لابد أن نسمو على هذه المرحلة إلى مرحلة ما فوق الحس، حيث «القانون» الذى يدير حركة الظواهر. وبفضل القوانين تنخرط الظواهر فى نسق عام شامل.

والنظر إلى الظواهر على أنها تمضى طبقاً لقوانين هو فهم لها، وهذا الفهم يشكل لنا تصوراً سليماً للواقع

الذى نعيش فيه. فالفهم يجعلنا نملك منطقاً أسمى من اليقين الحسى ومن الإدراك. أما وقد نفذنا بالفهم إلى أعماق الظواهر، فإننا لا نجد إلا الفكر. فالواقع ينطوى إذن على الفكر، ولولا هذا لما كان فى الإمكان أن نصل إلى لب الواقع بمجرد التسليم باليقين الحسى أو الإدراك.

### ٧ ـ الوعى بالذات :

إن الواقع هو هذا النشاط الكلى الشامل الذى يمارسه الفكر. فالموضوع لذاته ما برح مفلتاً منا، وليس معنا إلا الموضوع لغيره. ليس معنا إلا الأنا التى تواجه الموضوع، وفى هذه الأنا ينضج الوعى بعد أن جال هذه الجولة من اليقين الحسى عبر الإدراك إلى الفهم. وقد اتضح لنا فى مرحلة الفهم أن الأمر أولا وآخراً مرجعه إلى «الأنا»، وأن إلتقاء الذات والموضوع على أكمل وجه إنما يكون فى الوعى من حيث هو. أن الأشياء التى ميزها لنا اليقين الحسى والإدراك والفهم تلوح لنا وكأنها انعكاس لفكرنا خارج الذات. فالمراحل التى قطعناها من أجل المعرفة يمكن اعتبارها مراحل من أجل الوعى بالذات، وليس فى استطاعتنا أن نعزل مرحلة منها عن سائرها.

والأنا هي .. هي لا تتغير ولا تتحول في أية مرحلة من المراحل التي قطعناها . هي ذلك المحـور الأصـيل الذي يدور حوله كل نشـاط، هي تلك النقطة الارتكازية التي يناط بها تحقيق الوحدة والشمول. والإنسـان من حيث هو كائن حي فرد فهو خلاصة موجزة للحياة التي تنبض في الكون. وهو منفصل عن الحياة في الظاهر متحد بها في الأعماق في آن واحد. والحياة لا متناهية ليس في وسـعنا أن نحيط بها بالفكر، ولو كنا أحطنا بها فعلا إحاطة كاملة لكان في هذا فناؤنا. فإن عدم إحاطتنا بهذا الكل اللامتناهي هي التي تحفزنا دائماً إلى التأمل الخصب.

إن المعرفة هي ذلك النشـاط الدؤوب المتصل الذي يبذله الوعي دائماً أبداً من أجل الإحاطة بالحقيقة. وهنا في ذروة الميتافيزيقا الهيجلية نجد كل شيء بين يدي الفكر. فـالوعي هو منبع النشـاط الفكري المتـجـدد، والحقيقة هي ذلك الكل اللامتناهي الذي نسعى دواماً للإحاطة به، هي الحياة التي تترامى أطرافها وتفلت من كل تحديد.

## ٨ ـ التطور الحضارى :

وينطلق «هيجل» من مجال المعرفة إلى مجال المجتمع الإنسانى، فيبين لنا كيف أن الفكرة تحقق ذاتها فى ميدان المجتمع الإنسانى بطريقة أكمل من تحققها فى الميدان الطبيعى. ويتم لها ذلك خلال الاتحاد الوثيق بين الفكر فى نشاطه الدؤوب وبين الواقع، ومسلمته الأولى هنا هى أن العقل يحكم العالم ويحدد تطوره.

ويرد «هيجل» التاريخ إلى تطور الفكرة المطلقة، ويستخلص من جماع الأحداث التاريخية العوامل الجوهرية التى تنم عن الخطوات التى يقطعها الفكر. ولا يعدو مجرى التاريخ أن يكون انعكاساً لحركة الفكر. ومادام «هيجل» قد رد التطور الحضارى إلى تطور الفكر فقد حكم التاريخ بأحكام المنطق، أى منطق المتناقضات كما وضحنا ذلك من قبل. ومن ثم تغدو نظرته للتطور الحضارى ذات طابع أولى استنباطى ولا يكون التاريخ مجرد وصف للأحداث. ويحتفظ «هيجل» من بين زحمة الوقائع العديدة، وحشد الأحداث المتعاقبة

بما يعبر فى لحظة عن مرحلة من مراحل حركة الفكر. فالتتابع الواقعى للأحداث أمر لاحق لارتباطها المنطقى، ونظام الأحداث فى الزمان مرهون بنظامها فى التسلسل المنطقى. فى كنف هذه الصورة يستنبط «هيجل» الخطوط العامة للتطور الحضارى.

وفكرة «هيجل» عن التاريخ من حيث هو تطور منطقى مؤسسة على فكرته عن التقدم، وهى فكرة عامة شائعة فى الفلسفة، وهذه الفكرة عنده هى التعبير الايديولوجى عن نشأة البورجوازية، وهى تبرر امتلاكها للسلطة كأمر مكرر فى سياق التاريخ. وعلى هذا يشيد «هيجل» بجهاد البورجوازية، وهى ليست بورجوازية ثورية كالبورجوازية الفرنسية فى القرن الثامن عشر، ومن هنا نرى أن فكرة «هيجل» عن التقدم محصورة فى نطاق حرصه على تبرير الواقع القائم، وقوله إن تاريخ العالم هو الحكم الفيصل. فمعنى هذا أن مراحل التطور التاريخى تبرر أهمية البورجوازية، ومعناه أيضا أنه مادام العقل مرتبطا بالواقع وما دام يحقق ذاته دائما فيه، فعلى الفيلسوف أن يحصر جهده فى تسجيل عمل

العقل والكشف عن مقاصده دون أن يلوذ بالتأمل فى المستقبل(١).

ويتحقق التقدم فى التاريخ بمبدأ أول أو ذات عليا هى الفكر المطلق الذى يصبح على مراحل على بينة بجوهره فى العالم، أعنى الحرية. هذا الوعى بالجوهر ينعكس على صفحة تطور الإنسانية، التى تنطلق بدورها تدريجا نحو الوعى بالحرية. وتتحقق الحرية فى سياق الفترات العظيمة فى ثنايا التاريخ، فالحرية تصبغ الحضارة الإنسانية بصبغتها النوعية وتطبعها بطابعها الخاص: فالإنسان يختلف عن الموجودات الأخرى من جماد ونبات وحيوان. وهى الموجودات التى تتأثر تأثرا سلبيا أعمى ببيئتها. إن الإنسان موجود مفكر وهو من حيث هو كذلك ذات فعالة لها نشاطها الحر. وهذا النشاط الحر هو الذى يطبع التاريخ الإنسانى بطابعه.

---

(١) يلاحظ أن التناقض الأساسي في صميم فلسفة «هيجل» التاريخية هو التناقض بين الحركة الجدلية اللامتناهية للفكر التي تحدد التطور التاريخي، وانقطاع هذه الحركة حين يحصر هيجل نظرته في تبرير ما هو قائم بالفعل، كما هو الشأن في دفاعه عن الدولة البروسية حيث يختصها بقيمة مطلقة.

وحين مزج «هيجل» تطور التاريخ بتطور الفكر جعل للتطور التاريخى ضرورة منطقية، فغدت مراحل التطور الإنسانى معادلة لمراحل التطور الفكرى. وقد طرأت فكرة تطور الإنسانية على مراحل من قبل «هيجل» «لكانط» و«هردر»(١) ولكنهما كانا ينظران إلى كل مرحلة على حدة وبذلك كانت نظرتهما شبه ثابتة، بينما حاول «هيجل» أن يدرس التطور التاريخى لا فى مراحله العديدة ليبين الطابع الجوهرى لهذه المراحل فحسب، بل كان حريصا أيضا على أن يتعمق حركته ليبين العوامل العقلية التى تحدد الانتقال الجدلى من مرحلة إلى أخرى.

---

(١) ينظر «هردر» للطبيعة نظرة غائية، فقد حددت كل مرحلة من مراحل التطور، لتمهد الطريق للمرحلة التى تليها. بيد أن تدخل الإنسان يمضى بهذه المراحل سراعا ويصل بالتطور إلى قمته، ذلك لأن الإنسان كائن عاقل أخلاقى، فالقوى الفكرية الروحية هى التى يناط بها التعجيل بالتطور وتحقيق التقدم.

ويصنف «كانط» التاريخ صنفين تاريخا خاصا وهو الذى يعنى بتفاصيل الأحداث، وتاريخا عاما يشكل التصور العقلى العام الشامل لسير الإنسانية. ومن خلال هذا التصور ينفذ العقل إلى أعماق الأحداث، ويستشف مضامينها الكامنة.

راجع فى هذا ص ٨٩ ـ ٨٨ ـ ١٠٤ من:

R. G. Collingwood: The Idea of History, Oxford, 1056.

فى هذا التطور يختص «هيجل» الأفراد بالأهمية بقدر ما يكون هؤلاء الأفراد أدوات لتحقيق أغراض أسمى، وبقدر ما تتمثل فيهم معالم حقبة من حقب الفكر المطلق. إن دور أعاظم الرجال من أمثال الأسكندر وقيصر ونابليون، هو فى أنهم يعبرون تعبيرا لاشعوريا عن روح العالم. فهم إذ يقوضون النظام القائم يعملون على تشييد نظام جديد، فيشكلون بهذا حلقات فى سلسلة التطور، وبفضل هذه الانتفاضات والانقلابات يتم التقدم.

وتستبان معالم هذا التقدم فى مجموعة من الشعوب التاريخية العظيمة، كل شعب منها يتولى فى لحظة من اللحظات التعبير عن روح العالم. واللحظة التى يحقق فيها شعب عظيم مهمته هى أيضا لحظة اندحاره وتدهوره. ذلك لأنها تدع المجال لنقيضه، أعنى مرحلة جديدة فى تطور روح العالم، ويقع على عاتق شعب آخر مهمة تحقيق هذه المرحلة.

وفى العالم الشرقى، وهو أول مرحلة من مراحل تحرير الفكر، حيث نهض الجنس البشرى من الوحشية والبربرية ومضى نحو التعقل، نلاحظ أن الحرية تتمثل

في إرادة الطاغية فهو وحده الحر. وفى العالم اليونانى الرومانى حيث ارتقى الفكر إلى مرتبة أسمى من الوعى الذاتى نجد أن الحرية تتمثل في الأرستقراطية، فهى وحدها الحرة. أما العالم الألمانى الذى انبثت فيه المسيحية فقد وصل إلى تمام وعيه بذاته، فتحققت الحرية للجنس البشرى كله.

ويتمثل تطور الحرية فى التاريخ فى تطور أشكال الدولة. فالدولة تحقيق لروح العالم، وروح العالم هو الذات الفعالة والعامل الحاسم فى التاريخ. و«هيجل» يرى أن التاريخ لا يخرج عن نطاق الدولة، فالصور الاجتماعية السابقة عليها لا تعدو أن تكون وحشية وبربرية تنتمى بالأحرى إلى حياة الحيوان حيث يغيب الفكر. فالتاريخ يبدأ ببداية الدولة، وتبرز الدولة للوجود حين ينظم الأفراد علاقاتهم تنظيما عقليا.

ويتقرر تطور الدول بصراع متصل بين العقل وبين الطابع اللاعقلى الذى يسود فى فترة ما النظام السياسى لمجتمع من المجتمعات. ويفضى هذا الصراع إلى أنهيار الشكل القائم للدولة، وقيام شكل أسمى. ويرى «هيجل» أن الهدف الأسمى للتطور يتمثل فى

الدولة البروسية، فهى نبت العقل، وهى تجمع فى كل متكامل بين إرادة الأفراد والإرادة العامة، فتتحد بذلك الحرية والسلطة، ويرضى الناس على أن يكون المبدأ الأعلى للمجتمع لاحقا للقانون. لقد تأسست هذه الدولة على احترام القانون ورعاية النظام، وهى بعيدة عن السلطة العسفية، وعن الديمقراطية الثورية على حد سواء، فهذه الدولة هى أكمل تحقيق لروح العالم.

## ٩ - الأخلاقية الموضوعية (القانون والدولة):

ويرى «هيجل» أن القانون يعبر عن الإرادة العاقلة وهو يحقق ذاته تدريجيا كحرية. ويطرح «هيجل» جانباً وجهة النظر العقلية التى تعتبر القانون أمرا مطلقا خارجا عن دائرة التاريخ، ومستمدا من مبادئ عامة خالدة تنطبق على جميع المجتمعات وتحكم التطور التاريخى. ذلك أن المذاهب العقلية قد تمادت فى تصور المجتمع تصورا عقليا بحتا، وفى النظر إلى الإنسان باعتباره فردا لا من حيث كونه عنصرا إجتماعيا. ويترتب على ذلك حتما ربط القانون فى عجلة رغبات الأفراد وحاجياتهم، بغض النظر عن الضرورات العليا للمجتمع والدولة.

ويسلم «هيجل» مع أنصار الرومانسية (وروسو فى مقدمتهم) بضرورة ارتباط القانون بالواقع الاجتماعى واتصاله بالتطور الحضارى، وأن يعد الفرد نفسه للانخراط فى سلك الجماعة بحيث يغدو تابعا لها. ولكنه يأبى أن يكون القانون مستمدا من العادات والعرف الجارى، كما يستنكر أن يكون فى تبعية الفرد للجماعة محض خضوع سلبى لسلطات الماضى وأنظمته.

إن خضوع الفرد خضوعا تاما كليا لسلطة الدولة المطلقة هو المبدأ الأساسى لفلسفة القانون الهيجلية. ويتم انخراط الفرد فى سلك الجماعة فى دولة مثالية تختلف عن الدولة القائمة فى أنها ليست مرآة للمجتمع وليست أداة له، هى بالأحرى نقيض له، وهى تمثل فى مواجهته المصلحة العامة. والدولة هى الهدف النهائى للقانون. ويمثل تطور القانون، شأنه شأن تطور التاريخ عملية مطردة من أجل صياغة الواقع صياغة عقلية من ثنايا تحقيق الحرية. وليست الحرية تعبيرا عن الإرادة الفردية، وإنما هى رضى الفرد أن يكون تابعا للمبادئ العامة للأخلاق الموضوعية، والدولة هى المعبر الأكمل عن هذه الأخلاق الموضوعية.

وتصور الحرية مرتبط هنا بتصور الملكية. فمع أن الملكية تنطوى على إهدار المساواة بين المواطنين إلا أنها تكفل تحقيق المصلحة العامة. فإذا كانت العقود تفرض على الناس التزامات تجعلهم يقرون بملكية غيرهم من الناس، فإن هذه العقود تتخطى مجال المنافع الفردية وتفضى إلى قيام صورة جديدة من صور الأخلاقية، هى الأخلاقية الموضوعية، فتنشأ مرحلة أسمى من مراحل القانون، وتتشخص هذه الأخلاقية الموضوعية فى الأسرة والمجتمع والدولة.

ولا يأتى تطور الأخلاقية الموضوعية نتيجة للتطور الطبيعى للجنس البشرى، بل يحدده تطور الفكر، كما هو الشأن فى الطبيعة وفى التاريخ. فبعد أن يخضع الفرد للأسرة والمجتمع، وهما شكلان لم يكتملا بعد، يتحرر منهما ويجد التعبير الكامل عن ذاته فى الدولة، وحينئذ يتم له الوعى بذاته.

وكما ربط «هيجل» فى فلسفة التاريخ بين تطور تصور الحرية وتعاقب فترات التاريخ العظمى، نراه يربط فى فلسفة القانون بين الأخلاقية الموضوعية وتطور الاقتصاد السياسى. فالاقتصاد السياسى يقتصر دوره

على تزويدنا بالمواد التى نستعين بها فى بنائنا التأملى الذى يهدف إلى تبرير قيام الدول على أساس من الأخلاق والقانون. والأسرة والمجتمع والدولة هى المراحل الثلاث المتعاقبة التى ينهض فيها الفرد من الأخلاقية الذاتية إلى الأخلاقية الموضوعية. وتتواءم الأهداف التى يحققها الفرد فى الأخلاقية الموضوعية مع حاجات الجماعة وأهدافها.

إن الإنسان لم يكن أبدا فردا منعزلا، فهو يعيش مع أقرانه ويعتمد عليهم، كما يعتمدون عليه، وعلى ذلك فلا معنى للنظر إليه معزولا عن مجموعة النظم التى تشبع حاجاته، والتى هى فى ذاتها تعبير عن الفكر فى العالم. وأقدم هذه النظم التى يكشف عنها التاريخ، هو الأسرة، فالأسرة ترضى مطالب الإنسان الحسية وتحميه وترعاه بطريقة بدائية، والأسرة وحدة، تنظر إليها بعض المجتمعات، كالمجتمع الصينى مثلا، على أنها أشد واقعية من الأفراد الذين يؤلفونها. إن الأسرة وحدة تنطوى على فكرة أساسية هى ذلك الحب المتبادل، ومن هذه الوحدة يبدأ «هيجل» تحليله للدولة.

والأسرة أعجز من أن تحقق للإنسان، اشباعا ملائما لمطالبه. وكلما نما الأطفال وترعرعوا تركوا دائرة الأسرة إلى دائرة أوسع. هذه الدائرة هى دائرة المجتمع. وهذا المجتمع هو النقيض الذى يواجه الموضوع الأصلى أى الأسرة. ويختلف المجتمع عن الأسرة التى ينظر إليها أفرادها على أنها أشد واقعية منهم، إذ هو بمثابة مضيف يستضيف أفرادا مستقلين تربط بينهم روابط المنفعة الذاتية والالتزامات الإجتماعية. وبينما طابع الأسرة الأساسى المحبة، نجد طابع المجتمع التنافس.

وفى المجتمع تنشأ التجارة وتنهض الصناعة لارضاء حاجات الناس، وفى المجتمع ينتج الفرد لارضاء حاجاته وحاجات أسرته، ويخدم فى نفس الوقت أقرانه. وبذلك يكون للمجتمع معنى عقلى ومغزى كلى. وتسن فى هذا المجتمع القوانين وإن لم تكن بالضرورة عادلة، ويقوم جهاز الشرطة بحفظ الأمن ويكتسى المجتمع بذلك برداء الدولة، وباطراد نموه تنتشر الشركات والمؤسسات فيتعلم الناس ألا يفكروا فى مصالحهم بقدر ما يفكرون فى مصالح الكل الذى ينتمون إليه. فهذه المنظمات لا تثير الغريزة الاجتماعية

الأصلية أعنى غريزة التنافس. بل تنمى غريزة الدولة وهى غريزة التعاون، هنا يواجه الموضوع (الأسرة) نقيضه (المجتمع)، ويتمخض عن هذا تآليف بين النقيضين يضم خير ما فى كل منهما. وهذا التآليف لا يذيب الأسرة أو المجتمع وإنما يضفى عليهما التناغم والوحدة. هذا التآليف هو الدولة، فالدولة بهذا كائن أسمى يحقق رفاهية الأفراد وحريتهم، ويربط مصالح الأسرة والمجتمع بأهداف عامة كلية شاملة، وليس معنى هذا طمس ذاتية كل من الأسرة والمجتمع، فإن التناقض قائم فى الأعماق، والتناقض هو مناط الحيوية فى الحياة الإنسانية.

وللدولة خصائص جوهرية. فالدولة إلهية، فهى أسمى صورة لتحقق الفكر فى تقدمه فى ثنايا العصور، أو بعبارة أخرى هى تعبير عن روح العالم. إن الدولة هى الفكرة الإلهية في الأرض، إنها بصمة الله على وجه الدنيا. فالدولة لا تنشأ عن عقد - كما ذهب إلى ذلك روسو - وإنما هى غاية في ذاتها، ولما كانت أسمى تعبير عن روح العالم، فلا يمكن أن يتم تطور روحى فكرى خارج نطاقها، كما لا يمكن أن يتم تطور طبيعى خارج نطاق الإنسان.

والفرد قادر على أن يعمل عملا أنانيا دون ما تفكير في الغير، وثمتئذ يتبع غرائزه كالحيوان. حين يسلك هذا المسلك يخرج عن دائرة الارتباط بالفكر، فالفكر فيه نائم، ولذلك يغدو عبداً للخطا ومطية للرغبة. ولكنه حين يسعى للتوافق مع الفكر يعبر عن إرادته، وبقدر نجاحه في ذلك يكون فهمه لغايات الفكر البعيدة، وبقدر تحقيقه لالتزامات الفكر السليمة يغدو حرّاً. فحرية الفرد ليست اختيارا مجردا بل هي إ رادة ما هو معقول ما يتسق مع الفكر. والدولة هي خير مرشد للفرد فهي التي تبين له أن إرادته تلزمه بأن يتبع العقل.

## ثالثا: نصوص مختارة من «ظاهريات الفكر[1]».

في الادراك: «إنني أدرك الشيء كواحد، وعلى أن أجعل طابع «الواحد» ثابتا له. وإذا حدث أثناء الإدراك شيء مناقض لهذا لوجب على أن افسره على أنه منتج لتفكيرى. والآن، ثمة كيفيات متنوعة قائمة في الإدراك

---

(١) النصوص مأخوذة من ترجمة «بايلي» الإنجليزية، وترجمة «هيبوليت» الفرنسية:

The Phenomenology of Mind, translated by J.B. Baillie, London, 1931.

La Phénoménologie de l'Esprit, traduction de Jean Hyppolite 2 vols., Paris, 1931-1941.

تبدو لي كيفيات للشيء ولكن الشيء «واحد» ونحن نكون في أنفسنا على بينة بأن هذه الكيفيات تعدد، وأن الشيء لم يعد وحدة. فهذا الشيء هو في الواقع أبيض في نظرنا، وله مذاق في لساننا، ومكعب في لمسنا، وهكذا. فتعدد هذه الجوانب لا يأتي من الشيء ولكن منا، ونجد أن هذه الكيفيات كلا منها منفصل عن الآخر، ذلك لأن الأعضاء التي تأتي بها متميزة في ذاتها، فالعين متميزة عن اللسان وهكذا. وبالتالي فنحن بمثابة الوسيط الكلي، تكون عنده هذه العناصر منفصلة بعضها عن البعض موجود كل منها بذاته. ومن ثم فمن حيث اعتبارنا لأنفسنا كوسيط تنتمي فيه الكيفيات إلى تفكيرنا، نحتفظ بتجانس الشيء وحقيقته «كواحد» ونحافظ عليه.

(ص ١٦٩ - ١٨٠ ترجمة بايلي - ص ١٠٠ جـ ١ ترجمة هيبوليت).

العقل الملاحظ: «إن العقل كما ينبثق مباشرة في شكل وعي يقيني بكونه الحقيقة كلها، يتخذ الحقيقة في معنى الوجود المباشر، وكذلك يأخذ وحدة الأنا مع الوجود الموضوعي، بمعنى الوحدة المباشرة، وحدة لم

يفصل العقل فيها بعد - ثم يوحد ثانية - لحظات الوجود والأنا، أو بعبارة أخرى الوحدة التي لم يصل العقل بعد لفهمها. فالعقل من ثم حين يظهر كوعي ملاحظ يستثير إلى الأشياء بفكرة أنه يأخذها كأشياء حسية مقابلة للأنا. ولكن عمله الفعلي يناقض هذه الفكرة. ذلك لأنه يعرف الأشياء، فهو يحول طابعها الحسي إلى تصورات. أعني إلى نوع من الوجود هو في ذات الوقت أنا، فهو يحول الفكر إلى فكر موجود، أو الموجود إلى موجود مكون تكوينا فكريا، ويؤكد بذلك أن للأشياء حقيقة من حيث كونها مجرد تصورات».

(ص ٢٨٢ ترجمة بايلي - ص ٢٠٥ جـ ١ ترجمة هيبوليت).

العقل المقنن: «.... وثمة أمر آخر مشهور مفاده: «أحب لجارك ما تحب لنفسك» وهو موجه إلى أي فرد في علاقته بفرد آخر، وهو يؤكد هذا كقانون يجري بين كل فرد وآخر، أعني علاقة أو شعوراً. إن الحب الفعال يستهدف محو الشر عن شخص وإتيان الخير له. ولكي نفعل ذلك علينا أن نميز ما هو الشر وما هو الخير المناسب لمواجهة هذا الشر، ومع تتآلف بوجه عام

سعادة الفرد. فينبغي أن نحبه بذكاء، فالحب الغبي يجلب له السوء، ربما أكثر مما تجلب له الكراهية. إن الفعل الطيب الحقيقي، في أغنى وأهم شكل له يتمثل في العمل الكلي الذي تنهض به الدولة. وهو عمل لو قورن بعمل الفرد الجزئي لبدا هذا إلى جانبه عملا تافها لا يكاد يستحق الحديث عنه.

إن الجوهر الأخلاقي الصميم ليس له مضمون فعلي في ذاته، وإنما هو فحسب مقياس لتقرير ما إذا كان مضمون ما قادرا على أن يكون قانونا أو لا... ما إذا لم يكن المضمون يناقض ذاته، فالعقل كمقنن لا يعدو كونه معيارا، فبدلا من أن يضع القوانين ينهض بفحص ما هو موضوع بالفعل».

(ص ٤٤٣ ـ ٤٤ ترجمة بايلي ـ ص ٣٤٦ ـ ٤٨ جـ ١ ترجمة هيبوليت).

العدالة: «إن الكل هو توازن ثابت لجميع الأجزاء وكل جزء هو فكر في لبه، فكر لا يبحث عن اشباع فيما وراء ذاته، ولكن لديه الإشباع من ذاته من حيث كونه في حالة توازن مع الكل، هذا التوازن لا يمكن أن يعيش إلا إذا انخرطت فيه عدم المساواة، فيختل وبالعدالة يعود سيرته الأولى. فالعدالة ليست مبدأ مخيلا، وهي ليست كذلك

عملا مشينا يتمثل فى تبادل الحقد والغدر والجحود بطريقة غير معقولة تخضع للاعتباط والصدفة، تطبق القانون بنوع من الارتباط غير المعقول، دون أية فكرة ضابطة أو فعل ضابط باقتراف الذنب أو اسقاطه، دون أى وعى بما ينطوى عليه ذلك. فعلى العكس من هذا، وجود العدالة فى القانون الإنسانى معناه العودة إلى الكل، إلى الحياة الكلية للمجتمع يجمع شمل العناصر التى تبددت بعيدا عن توازن وتناغم الكل... بهذه الطريقة تكون العدالة هى الإرادة الواعية بذاتها للكل.

(ص ٤٨٠ ترجمة بايلى - ص ٢٨ جـ ٢ ترجمة هيبوليت).

الفرد والدولة: «الذهن الواعى بذاته، لا شك يجد فى سلطة الدولة حقيقته العارية البسيطة، وبقاءه، ولكنه لا يجد فيها فرديته من حيث هى كذلك، فهو يجد وجوده الجوهرى، ولكنه لا يجد فيها ما يكون عليه لذاته، فهو يجد أن الفعل من حيث هو فعل فردى ينبذ بالأحرى ويطرح جانبا ويستعاض عنه بالطاعة».

(ص ٥٢٢ ترجمة بايلى - ص ٦٢ - ٦٣ جـ٢ ترجمة هيبوليت).

«والنمط النبيل للوعي يجد ذاته إذن في ارتباطه بسلطة الدولة، بمعنى أن هذه السلطة ليست ذاته بل هي قبل كل شيء جوهر كلي، يجد فيها الذهن تحقيقا لوجوده الجوهري، ويكون على وعي بغرضها ومضمونها المطلق، وإذ يرتبط الوعي ارتباطا إيجابيا بهذا الجوهر، فإنه يقف موقفا سلبيا من أغراضه الخاصة ومن مضمونه الخاص ووجوده الفردي، ويعمد إلى طمسها. هذا النمط من الوعي هو بطولة العمل، هو الفضيلة التي تضحي بالوجود الفردي من أجل الكلي، وتفسح من ثم لهذا الكلي في الوجود».

(٢٥٦ ترجمة بايلي ٦٦ جـ ٢ ترجمة هيبوليت).

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٥/٥٦٧١

I.S.B.N 977-01-4466-5